HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

The Sense of Reality: Studies in Ideas & Their History

人文与社会译丛

现实感

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著 潘荣荣 林 茂 译

译林出版社

刘东 主编 彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

现实感

对于任何想要理解观念史的人，本书都是必不可少的。

——约翰·格雷，《纽约时报书评》

就像伯林所有的观念史文章一样，本书对众多思想家和各种观念显示出丰富而宽宏的同情，阅读它成为一种持久的快乐。

——阿兰·雷恩，《泰晤士报书评增刊》

伯林的文风传达出无与伦比的知识深度。每句话都闪耀着人性之光。

——戴维·米勒，《星期日独立报》

责任编辑 李瑞华 封面设计 胡 苡

ISBN 7-80657-810-2

9 787806 578100 >

ISBN 7-80657-810-2

I·589 定价：18.00元

人文与社会译丛

现实感

Reality Sense

[英国]以赛亚·伯林 著 潘荣荣 林 茂 译

Xindoor 心門藏書 Collection
2007 www.xindoor.com,All rights reserved
点亮心灯 打开心门
心门网络 荣誉出品

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

现实感:观念及其历史研究/(英)伯林(Berlin,I.)著;潘荣荣,林茂译.-南京:译林出版社,2004.11
(人文与社会译丛/刘东主编)
书名原文:The Sense of Reality
ISBN 7 80657-810-2

Ⅰ.现… Ⅱ.①伯… ②潘… ③林… Ⅲ.思想史-研究-欧洲 Ⅳ.B5

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第092950号

© 1996 by Isaiah Berlin
Selection and editorial matter © 1996 by Henry Hardy
Introduction © 1996 by Patrick Gardiner
Published by arragement with Curtis Brown Group Ltd through Big Apple Tuttle-Mori Agenay, Inc.
Simplified Chinese translation copyright © 2004 by Yilin Press.
All Rights Reserved.
登记号 图字:10-2000-045号

书　　名	现实感:观念及其历史研究
作　　者	[英国]以赛亚·伯林
译　　者	潘荣荣　林　茂
责任编辑	李瑞华
原文出版	PIMLICO, 1997
出版发行	译林出版社
电子信箱	yilin@yilin.com
网　　址	http://www.yilin.com
地　　址	南京湖南路47号(邮编210009)
集团地址	江苏出版集团(南京中央路165号210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷	南京捷迅印务有限公司
开　　本	850×1168毫米　1/32
印　　张	11.125
插　　页	2
字　　数	240千
版　　次	2004年11月第1版　2004年11月第1次印刷
书　　号	ISBN 7-80657-810-2/I·589
定　　价	18.00元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西"精神分裂症"——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我圈闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的"纯学术"。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为"新经典"。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的"老残遗产"。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道："在作者、编者和读者间初步形成的这种'良性循环'景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！"惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目　录

编者前言…… 1

现实感…… 1
政治判断力 …… 45
哲学与政府压制 …… 61
社会主义和社会主义理论 …… 86
马克思主义和十九世纪的国际工人协会…… 128
浪漫主义革命:现代思想史的一场危机 …… 189
艺术的责任:一份俄国遗产 …… 221
康德:一个鲜为人知的民族主义源头 …… 269
罗宾德拉纳特·泰戈尔与民族意识 …… 289
索　引…… 310
译 后 记 …… 338

现实感

一

人们有时候会逐渐讨厌起他们生活的时代，不加分辨地热爱和仰慕一段往昔的岁月。如果他们能够选择，简直可以肯定他们会希望自己活在那时而不是现在——而且，下一步他们就会想办法往自己生活里引人来自那已被理想化了的过去的某些习惯和做法，并批评今不如昔，和过去相比退步了——这时，我们往往指责这些人是怀古的“逃避主义”，患了浪漫的好古癖，缺乏现实态度；我们把他们的那些努力斥为妄图“倒转时钟”、“无视历史的力量”，或“悍然不顾事实”，最多不过是令人同情、幼稚和可怜，往坏里说则是“倒退”、“碍事”、无头脑地“狂热”，而且，虽然最后注定会失败，还是会对当前和将来的进步造成无谓的阻碍。

这类指责来得容易，显然也容易理解。它们伴随着“现实逻辑”、“历史进程”等观念。这些观念就像“自然规律”（人们在一定程度上把它们看成一回事），在某种意义上被认为是“不可违背”的，不管人类希望或祈求什么，它们都会照常进行，其过程是不可避免的，人们必须调整自身以适应它，因为如果违抗就会灭亡，就像塞涅卡所写的命运女神“ducunt volentem. . . nolentem

trahunt"("拉着那些愿意的,拖着那些不愿意的")[1]。然而这种思路似乎在宇宙中预设了某种即使那些用这些术语思考的人也未必接受的机制,如果他们不是研究形而上学,而是研究历史的,他们甚至可能会设法用自己和别人经验中的反面例子来反
1 驳这种预设的机制。尽管如此,甚至那些试图反驳这种思路的人也发现他们无法完全抛弃所讨论的这些观念,因为它们似乎多少符合他们所看到的实际情况,虽然他们也许并不相信通常被认为是这些观念之基础的决定论。

让我尽量把这点说得再明白一些。每个人无疑都相信存在一些因素,它们多半或完全在人类意识控制之外。当我们形容这个或那个计划不切实际或是空想时,我们的意思常常是,面对这些无法控制的事实或进程,计划不可能实现。这些因素各色各样:我们无法干预的自然领域,譬如太阳系或天文学研究的一般领域;我们既无法改变我们讨论的实体的状态,也无法改变它们所遵循的规律。至于各门自然科学研究的物理世界的其余部分,我们认识到支配它们的规律是我们无法改变的,虽然我们宣称能够在一定程度上参与改变遵循这些规律的人和事物的状态。有人认为这种干预本身也遵循规律:我们自己完全由我们的过去决定;从原则上讲,我们的行为完全可以通过计算来预测;我们干预自然进程的"自由"因此是虚假的。有的人则完全或部分地否定这点,但这与我们在这里的讨论无关,因为双方都愿意承认我们宇宙的很大部分,尤其是它无生命的部分,无论我们愿意与否,事实上就是这么存在并自有其因果的。

当研究有知觉的存在者的世界时,我们当然地认为其中的一部分是由"必需"支配的。首先是人与自然,即人的身体与体

① 塞涅卡,《书信集》,107 页,Ⅱ,改编自克利安西斯的作品。

外世界之间的相互影响。人们假设人有一定的基本需要：对食物、安全场所等维持生命最起码手段的需要，也许还有对某些形式的娱乐或自我表达、相互交流的需要，等等；这些基本需要受到相对固定的现象的影响，比如气候、地理构造，以及通过经济、社会、宗教制度等形式体现的自然环境的产物，其中每一种都是物理、生物、心理、地理等因素共同作用的结果，而且能在其中发现一定的一致性，其根据是个人和社会生活中的可见模式——如柏拉图和波利比乌斯论述的那类循环模式，或者非循环模式，2
就像犹太人、基督徒，也许还有毕达哥拉斯学派和奥菲斯教派的宗教经典里的那些模式。这些存在的模式和链条在各种东方的宗教和哲学里，在近代思想家维柯、黑格尔、孔德、巴克尔、马克思、帕累托以及许多当代社会心理学家、人类学家、历史哲学家的宇宙论里，都可以发现。这些模式倾向于认为人类社会的制度习俗不仅来自人类有意识的目的或欲望；在适当承认这些有意识目的——无论是属于制度习俗的奠基者、运用者还是参与者——的作用之后，他们强调的是个人及群体方面不自觉或不完全自觉的原因，尤其强调不同的人未经协调的目的相互碰撞产生的出人意料的结果，每个人的行为都部分地出于清楚连贯的动机、部分地出于他自己与别人都不甚了解的动机或原因，导致事态发展成了可能谁都不想要的样子，然而它却制约着人们的生活、性格和行动。

根据这一观点，如果我们考虑究竟有多少东西是独立于人类的有意策划之外的——整个无知觉的自然王国，以它作为对象的科学根本不关心人类问题；还有像心理学、社会学这样的研究人的科学，它们假定，不管在社会还是个人的层面上，人都有一些基本的反应和行为规则不大可能被个人意志彻底改变——如果这些都考虑进去，就可以对宇宙作一番描述，它的变化过程

从原则上说在很大程度上能够预测。我们自然容易受这一描述的影响，认为历史是朝着一个不可逆的方向，沿着各个不可避免的阶段发展的；理想化一点，历史至少可以被描述为体现全部规律的许多实例，这些规律描述和总结那些真实存在的一致性，我们就是根据这些一致性来认识事物和人的。十四世纪的生活之所以是当时那个样子，是因为它是人的因素和非人的因素之间相互作用所达到的一个"阶段"——当时的社会制度和习俗是一半有意、一半相当无意地因为人的需要而产生或者存留下来的。而且，因为十四世纪的个人和社会生活是当时那个样子，所以十五和十六世纪的生活也只能是它们各自当时的状况，而不可能和别的时候，比如三世纪、九世纪或者十三世纪一样，因为十四
3 世纪的存在已经使得那很"不可能"了。我们或许不知道社会进化遵循的是什么规律，也不知道在个人生活及其所属的社会"蚁丘"的群体生活之间起作用的确切因素是什么，但是我们能肯定确实存在那样的规律和因素。要证实这种认识，只要问问自己，是否认为历史能够解释一些东西——就是说，发生在十四世纪的事对理解十五世纪是否有影响，亦即是否承认如果我们把握了历史联系，就会理解是什么使得十五世纪成为当时那个样子。理解了这一点也就理解了为什么"十五世纪里的一切大概都是十三世纪的完全翻版"——似乎十四世纪根本就没有存在过——这样一种说法显得可笑。我们一开始讨论的那组概念似乎就是从这儿推出来的。存在一个模式，它是有方向的；未必是"进步"的方向，即我们不一定要相信我们正逐渐接近某个"理想的"的目标，且不论我们怎么定义"理想的"；但我们确实正朝着一个确定的、不可逆转的方向前进；留恋以前的某个阶段本身就是不切实际的，因为这好像在要求颠倒因果。我们可以羡慕过去，试图重现过去却是无视因果律。橡树不能变回橡子；一个老

人大概也不能回到过去，拥有年轻人的体魄、心灵和头脑，实在地再年轻一次，就好像这么多年都没有活过一样。对过去岁月的浪漫渴望，实质上是一种取消事件“无情的”逻辑性的欲望。一旦可能重现过去的情形，历史的因果关系就会被打破；而我们又不可能不用因果律来思考，所以这不仅在心理上令人难以接受，而且是非理性的和可笑的。

也许有人会告诉我们，像“不合时宜”这样的说法本身即足以体现这一事实了：将某人或某事形容成不合时宜就是说他或者它并不具备当时的一般特征。如果某个史学家认为黎塞留在二十世纪五十年代还能取得当年的成就，或者认为莎士比亚即使生活在古罗马或者外蒙古，也能写出他的那些剧作，毋需多论，我们相信这个史学家肯定大有问题。这种是什么就属于什么地方、不能发生的就不会发生的感觉，据说蕴含了不可逆转的进程的观念，在此进程中，每样东西都属于它该属于的阶段，一旦被错误地置于错误的环境，就会“不合适”或者“不合拍”。

到现在为止，一直都还不错。我们不过承认了一些现实的 4
标准的存在——我们有一些方法来分辨虚实、区分真正的山峰与状如山峰的云、真正的棕榈清泉与沙漠里的海市蜃楼、一个时代或文化真实的特点与想像的重构、可以在特定时期内实现的实际方案与也许能在别的而不是在所讨论的社会或时代里实现的方案。正是根据某条类似的原则，形形色色的历史理论家提出了各自的主张。对于莎翁为何不可能在古罗马时代创作《哈姆雷特》，黑格尔主义者会说莎翁的思想、情感和语言与希腊—罗马精神不符。马克思主义者大概会归之于“生产力”和“生产关系”：两者在罗马的发展情况“必然”造成某种文化上层建筑，维吉尔可以在其中活动自如，而莎翁就不能。孟德斯鸠会谈到地理、气候、不同社会制度中的“主导精神”；夏多布里昂会说是

基督教造成的不同；戈宾诺讲种族；赫尔德讲民族精神；泰纳讲种族、环境和契机；斯宾格勒讲相互排斥的各个文化与文明自身包含的“形态学”；等等。空想、脱离时代、不现实、当“逃避者”、不懂得历史、生活和世界，就是没有把握每个学派提出的一套特殊的规律和公式，这是理解他们对必须以事实上的方式而不能以别的方式发生的事情的解释的“钥匙”。所有学派的一个共同点就是相信存在一套秩序和一把理解它的钥匙，一种事先的设计——事件的一种几何学或地理学。那些理解它的人就是明智的，那些不理解的人则是在蒙昧中迷失了方向。

然而无论在理论上还是实践中，这里还是有些让人奇怪的东西。在理论上，因为迄今为止还没有哪一次为历史提供这么一把“钥匙”的努力获得了成功。无疑，通过强调以前一直被忽略的因素，过去的情况得到了很多有价值的说明：在孟德斯鸠和维柯之前，风俗习惯、制度设置、语言、语法、神话、法制系统、环境影响和其他平常无奇、连续不断的偶然因素等等，所有这些在解释人们为何如此行事——而且实际上作为工具，揭示相对遥远的时空中人们的世界观，他们的所感所言，为什么和怎么样，有多长时间，达到什么效果——上的重要性，大多没有被认识。马克思教导我们要更加注意个人经济和社会状况的影响；赫尔德和黑格尔要我们重视表面上多样的文化现象之间的相互关系和制度的生命力；涂尔干使我们更注重非有意形成的社会模式；弗洛伊德让我们重视个人经验中非理性的和无意识的因素的重要性；索列尔和荣格教导我们重视社会行为中非理性的神话和集体情感态度的重要性。我们学到了很多；我们的视角变了；我们从新的角度、基于不同的观点看待人和社会。导致这一切变化的各种发现属于真正的发现，它们改写了历史。

但是“钥匙”我们并没有掌握。我们不能像在天文学甚至地

质学中那样，根据给定的初始条件，有信心重建和推算一种文化、一个社会或阶层、一个人或一个群体的过去或将来——除非是在某些极其罕见的、非正常的、存在极大差别的情况下，也就是在借助众多特殊假设和附带条件，直接观察比那些科学推导的尝试更经济、能提供更多知识的时候。如果我们自问，哪怕是根据有关其最近的过去和后来的知识，我们对某种文化的某个时代或者某种人类行为模式——比如一场战争、一场革命、一场艺术或科学上的复兴——到底能说出多少，我们肯定只能回答：几乎什么也说不上来。没有一位史学家，无论他多么精通社会学、心理学或某些形而上学理论，会尝试用这样一种推理的方式写历史。黑格尔以他反经验主义成见的勇气企图这么做，其结果甚至连他的追随者都觉得有错；斯宾格勒也是这样：他坚持认为，希腊城市的街道都造得笔直，彼此以直角相交，是因为希腊人具有几何学精神；结果他很容易就被证明是在胡扯。历史理论家肯定觉得自己是在给历史学家装上翅膀，使得他们能很快跨越广阔的领域，令靠经验行事、一步一个脚印搜集事实的人望尘莫及；然而，虽然这些翅膀已经提供给我们一百多年了，到现在都还没有人飞起来过；正如彭加勒在类似情形下所说的，那些想这么干的人，没有好下场。企图用机械化和大规模生产的方法替代文物专家及历史研究者缓慢的手工劳动的努力统统都已经破产；我们仍然靠这些人耗费毕生精力从实际的证据碎片中不辞辛劳地拼凑知识，无论证据把他们领向何方，无论他们觉得其模式多么曲折陌生——或者他们根本就没有模式的意识——他们都服从证据。与此同时，那些翅膀和机械却在博物馆的架子上蒙尘，成了过分野心和无用幻想而不是智力成就的范例。

那些伟大的体系建构者们在他们的作品中既表达又影响了

人类对世界的态度——看待各种事件的方式。形而上的、宗教的、科学的体系和态度改变了着重点的分布，也改变了对于什么是重要的、有意义的或可钦佩的，什么又是遥远的、野蛮的、无关紧要的等等的感觉——深刻地影响了人类的概念和范畴，人们看待或感受和理解世界的眼光、对世界的见解——但并没有如它们宣称的那样完成一门科学的工作、揭示新的事实、增加我们的信息量、揭露无可怀疑的事件真相。我们一如既往地坚信人、事、物出现于何时何地都是必然的、不可改变的，而另一方面我们对乌托邦和时代错误的感觉仍是那么强烈；但我们对具体历史规律（我们可以用它们构思出一门科学）的信心，并不是那么足，甚至在钻研这类课题的一小部分人中间也是这样——如果他们作为史学家或实际行动者的行为可以为证的话。因此，在先的不可能起源于在后的；我们不相信能够"回到过去"，不可能是因为害怕违背某条或某些具体的历史规律。因为，对这些规律的存在持相当怀疑的态度的同时，我们对企图重现昔日荣光的罗曼蒂克式的努力的荒谬性却深信不疑。所以，后面这种态度不可能取决于前者。那么，必然的"历史进程"、抗拒所谓不可抗拒者的愚蠢行为——我们这些观念的内容又是什么呢？

对人类自由行动的局限性——由自然或人类身心官能当中不可变或几乎不可变的规律性造成的阻碍——的切实考虑影响了（一定程度上也迫使）大多数十八世纪思想家，和后来十九世纪的、一定程度上还有本世纪的受过启蒙的观念，使人们认为建立一门真正的历史经验科学还是可能的，即便永远不能精确到能使我们在具体条件下预言未来或推想过去，至少能通过处理大量数据，依靠丰富的统计信息的比较，指出譬如社会和技术发展的大方向，让我们能够取消一些革命和改革计划，证明它们是脱离时代的，因此也是空想的——不符合社会发展的"客观"方

向。假如十九世纪有人认真考虑要回归前拉斐尔时代的生活方式，无需讨论那是否值得，只消这么说就够了：文艺复兴、宗教改革、工业革命实实在在已经发生过了，不可能再夷平工厂、把规模巨大的工业变回小作坊，就好像这些历史造成的发现、发明和生活方式的变化从来就不曾发生；知识和文明已经进步了，生产和分配方式已经发展了；不管接下来会发生什么，人的智慧和力量皆不足以使像自然的伟大统一性那样难以控制的进程转向。关于这个进程真实规律的内容，或许观点各异，但大家都同意确实存在这样的规律；无论试图改变它们还是行事时无视它们的决定性作用，都是荒唐的白日梦，是幼稚地希望以异想天开、无所不能的童话规则代替科学规律。

毋庸讳言，首先为这一新的科学立场赢得胜利的伟大人物——十七世纪晚期和十八世纪反教权的哲学家及科学家们——将事情过于简单化了。他们显然认为人应该是空间里可供分析的物质对象，人们的生活和思想从原则上讲是能够从控制他们身体行为的机械规律中推导出来的。这种观念在十九世纪被认为太粗浅。德国形而上学家斥之为“机械”，马克思主义者斥之为“朴素唯物主义”，达尔文主义者和实证主义者斥之为非进化的、不够“有机”。这类机械规律或许能解释那些贯穿有记录的人类历史而基本未变的东西——化学、物理学、生物学和生理学上的因果关系导致的不变结果、功能（或统计）上固定的相互关联等等，换句话说，凡是这类科学的中心范畴，就是基本不变的。但历史并不只有短期的重复：它还有发展；需要有一个原理来解释持续的变化，而不仅仅是“静态的”差异。十八世纪的思想家们太着迷于牛顿的力学模型不能自拔，但后者只是解释了自然界的现象，并没有解释历史。需要一些东西来发现历史规律，但正如生物规律不同于化学规律（不仅

应用的对象不同，两者原则上也属不同种类的规律），历史——在黑格尔是精神的演化，在圣西门或马克思是社会关系的发展，在斯宾格勒或汤因比（他们是十九世纪最后的回响）是不同文化，即多少可以彼此独立的各种生活方式的发展——也遵循自身的规律；这些规律考虑了不同国家、阶级、社会集团以及其中的个人的具体行为，但没有将对象化约（或相信它们应该或能够被化约）成空间物质颗粒的行为来考察；而后一种做法被描述成（也许并不恰当）十八世纪所有解释的——机械论的——完美理想。

不管是在私人的还是公共的生活中，懂得如何生活和行动，就是掌握这些规律并为我所用。黑格尔主义者相信这是通过一种理性直觉获得的；马克思主义者、实证主义者和达尔文主义者认为要通过科学研究；谢林及其浪漫主义追随者认为是通过赋有灵感的“活力论”和“神话诗学”悟性，通过艺术天赋的启发；等等。所有各派都相信，人类社会是沿着可发现的方向发展的，是由规律控制的；科学与空想之间、生活的各个领域中的效力与无效之间的区别，是能够通过理智和观察发现，并或多或少可以被精确地划分出来的；简而言之，有一只大时钟，它的运动有章可循，不能倒拨。

这些信念被二十世纪的证据毫不留情地动摇了。曾被认为与人类达到的历史进化的特定阶段不可分割，是其“有机的”、必不可少的组成部分的那些观念、思想和生活方式，被希特勒这样一些凶暴的新领袖们或者击得粉碎，或者扭曲得面目全非。确实，这些人以自己的历史或伪历史理论的名义行事；希特勒以种族霸权主义的名义，诸如此类。但毫无疑问，他们都与文明前进的规律背道而驰，做到了以前一直被认为实际上不可能的事——在人类历史不可抗拒的规律上打开了一个缺口。我们都

已经清楚地看到，具备足够精力和残忍的人可以汇聚起巨大的 9
物质力量，足以改变他们的世界，其翻天覆地的程度远超出从前所有人的意料——假如有人毫不含糊地抛弃那些被认为是自身所处的特定历史阶段中与当时的物质格局同样稳固、同等重要的要素的道德、政治和法律观念，再假如他们不仅如此，而且敢于违背有可为有不可为的公认信念，甘冒天下之大不韪，毫不手软地杀害数百万人，那么“规律”允许之外的巨变还是能够造成的。人类及其组织的可塑性，其软弱无力，以及规律的弹性，最后竟远比当初的理论家教我们相信的要大得多。有人说这是倒退——故意回归——到野蛮状态，而根据以前的革命性理论，这不仅是不可取的，而且几乎不可能。

这曾是一条遭到种种抗拒、不被人接受的真理。因而，当一个政权在俄国公开地、肆无忌惮地毁灭大批西方文明的成果——在艺术上，一定程度也在科学上，肯定在政治和道德上——其理由是这些属于由历史宣判要予以毁灭的少数人的意识形态时，这场浩劫就必须被描述为这个文明在其一直以来的前进方向上一次革命性大跃进的继续，尽管实际上（不同于法国大革命）发生的事情却代表了几乎完全相反的方向。这点不能公开说破，因为革命借其名义进行的各种主义——十足讽刺的是，正是革命中发生的一切揭穿了它们，使它们失信于世人——作为极其根深蒂固的官方革命口号，人们口头上还对它们效忠。希特勒更明白他在干什么，他宣称自己就是要回到某个遥远的过去，设法消除启蒙运动和 1789 年革命的后果；虽然他的计划被看作疯狂的迷梦、不可能在二十世纪实现的新中世纪虐待狂幻想，从而被自由派、保守派和马克思主义者基本一致地嗤之以鼻，但现在谁又能说他完全失败了呢？他仅仅统治了十几年，所造成的治下人民生活外观和结构的变化之大，就已超出西欧（及

东欧)最异想天开的历史和政治思想家的意料之外;如果说他败了,那也是败得如此"侥幸",无需古怪的想像力就能想到他本来可能会赢,他的胜利带来的后果将使一些学说最后成为一派胡言——根据它们,他的兴起和胜利显然是不可能的。

1944 年,美国财政部长亨利·摩根索向魁北克会议递交一项计划,内容是拆毁德国工业,将整个国家变回田园。这个计划很少会有人把它当回事,尽管罗斯福据说——我不知道有多可靠——曾对它有兴趣。然而,连那些被它吓坏了的反对者们也承认它是可行的。但是,这样的计划能够付诸实施,单单这一想法就足以让十九世纪晚期——比如 1914 年前的任何一个时候——大多数历史学家、哲学家和才智之士震惊,觉得实在是异想天开。希特勒等人以及他们在世界其他地方较次要的追随者们,以他们的行动而不是格言,已经在同样程度上证实了这条有人为之恐惧、有人为之欣慰的真理,即人类的可塑性比一直以来所想的要大得多;有了足够的意志力、狂热和决心——无疑还有天时地利——就可以在远超出迄今认为可能的程度上改变几乎任何事物。

十九世纪的体系建构者教我们倚靠的栏杆已经证明不堪重负。现代文明的技术非但远没有保证我们不向过去倒退或朝不可预知的方向盲目猛冲,反而成了那些随心所欲、根据自己某些任意模式对抗文明生活准则的人手中最有效的武器。问题已变成革命者准备在何处住手——更多的是一个道德问题,而不是心理问题——因为习惯、传统和"不可抗拒"的技术进步的抵抗在充分和坚决的攻击面前很容易就溃败了。有人试图证明这些攻击本身有章可循,无论来自左派的还是右派的,它们——极权主义的进犯——也是必然的,就像朝向个人自由的进步曾被宣布为必然的那样。但是这些分析缺少那些认为自己已经最终一

劳永逸地破解了历史谜团的十九世纪预言家和先知们所拥有的那种老式的、无比坚定的信仰；很明显，这些不过是三心二意、灰心丧气地想从那么突然地又一次被不确定的迷雾笼罩的水晶球里瞥见未来的举动，而在之前长达两个世纪的清晰的海市蜃楼里，科学之光曾被认为已穿透历史无知的黑夜。现在，历史和未来又一次地只剩下了虚无飘渺的捕风捉影，只能以估算、赋有灵感的猜测和出自局部现象的短期结论来描述，很容易被太多未知和显然不可知的因素推翻。

从正面说，当然就是更相信个人能动性的作用——认为每一种情况都比原来在比较平静的时代所想的要灵活——这使一些人高兴，因为他们觉得科学的和决定论的图景或者黑格尔的目的论太单调乏味、令人窒息、了无生趣、过于狭隘，不容革命力量之进取，新的暴力冲动也无从一试身手；另一些人却被吓坏了，他们寻求秩序、平静、可靠的价值观、道德及物质上的安全，寻求一个这样的世界：在其中能通过计算掌握犯错误的限度，能发现变化的范围，发生巨变也只是因为自然原因——这些从原则上讲随着知识进步都可以预测。社会领域肯定比以前显得更令人不安、有更多未知的危险；但其必然结果就是将有一种更欢迎天才人物的事业，倘若他们足够大胆、强大和无情。

如此情况下，试问，如果我们想做，我们为什么不能重现譬如十四世纪时的环境？的确，推翻二十世纪的格局代之以如此截然不同的东西很不容易；虽然困难，但就一定不可能吗？如果希特勒等能使他们的社会改头换面，在如此短的时间里如此重大地影响了世界；如果德国差点就被“田园化”；如果关于用这样或那样的毁灭性武器如何可以轻易结束人类文明、整个文明如何岌岌可危的警告所言不虚——那么，供创造性能力发挥的天地肯定不会比破坏力肆虐的领域小吧？假如情况不再像过去那

样显得一成不变，那么“时代错误”、“现实的逻辑”等类似说法不就开始失去说服力了？

如果有机会，我们能比原来所想的更自由地放开手脚大干，那么乌托邦与现实的规划之间又有什么分别呢？假如我们真的相信十四世纪的生活要比二十世纪的更可取，那么，如果我们有
12 足够的决心，有充足的物质资源，有足够多的人，而且毫不犹豫地消灭阻挡我们的一切，为什么我们就不能“回到过去”？自然法则挡不住我们，因为过去的六个世纪里它们并没有变。那么到底是什么阻止了我们——阻止了譬如新中世纪狂徒实现他们的愿望呢？因为他们无疑还有所顾虑，甚至他们当中最极端者也不大相信真的就能重现过去某些黄金岁月：“快活的英格兰”[②]、老南方或者绿林世界，而法西斯之类狂徒们偏就相信他们能够使世界发生那样剧烈的转变——或者说至少使它偏离原路，做那么急的拐弯。

让我们试着想像一下要这样回到过去都需要些什么。假设某人突发奇想，要重建他喜欢的时代和地方的环境——尽他所能，尽量逼真地再造一切——他会采取什么步骤？首先，他必须让自己尽可能详细地了解想要重建的过去生活。他必须假设自己在具备一定知识的基础上深深地热爱当时的生活方式。至于他的知识是真是假，暂且不论。我们假设他不只是一个感情用事的热心爱好者，而是一个精通历史和社会科学的饱学之士；那么他就会懂得，为了实现某种生活方式，除了穿某些样式的衣服、吃某些花样的食物、根据某些模式重新组织我们的社会生活，或信奉某些宗教之外，还要做很多事情。我们不会成功地达到目的，而只会像舞台上的演员那样走过场，除非当时生活的经

② “快活的英格兰”(Merrie England)，对英国的传统爱称。——译注

济、社会、语言也许还有地理和生态的基础都合适了，也就是说事实上具备了可以实现他的理想社会的那类自然而正常的基础。他无所畏惧地开始了——我们假定他如果不是无所不能的话，怎么说也是控制了非常强大的物质资源，而且他需要应付的人，都是特别具有可塑性的和驯良的——万事俱备，他着手改变所有必要的自然和人为条件了。如果他足够狂热，并将他的社会与外界完全隔离（不然他的试验就要在世界范围内进行），理论上说无论如何他都会取得一些成功。人的生活是能够根本改变的，人是可以再教育、训练和颠倒过来的——这就是我们生活于其中的暴力充斥的时代教给我们的最重要一课。除了拥有巨 13
大物质资源以及利用它们的非凡技巧之外，他还必须对所要重建的时代和造成当时状况的各种原因和要素有着惊人的知识。我们且假定这些他也都具备，比有史以来任何人都要了解譬如十四世纪的伦敦或十五世纪的佛罗伦萨。他当然比那时的居民对自己的城市知道得要多，因为后者把太多东西视作当然，太多东西让他们习以为常了，因此无论他们之中最有分析和批判头脑的人如何自觉，他们还是无法像身处外部的观察者那样留心他们生活于其中的风气潮流以及习惯、思想和情感交织成的网络；而一个“旁观者”能通过与相当不同的现象的比较来突出它的特异之处。然而，无论这项重建工程如何地巧妙、细致周到、全面彻底到了疯狂的地步，其首要目标——原样再造某种过去的文化——显然还是不能达到。而且这完全不是因为最明显的一些原因，比如因为人的知识会有偏差，因为我们是以后世的观点看待过去的黄金时代，与十四世纪伦敦人或十五世纪佛罗伦萨人如何看待自身及他人不同——因为即使这个世界的创造者本人难以同时从两个角度看事情，他还是能巧妙地、有意识地用被阿尔都斯·赫胥黎和乔治·奥威尔公开嘲笑的方法，至少造出

观点经过了必要改造的人——也不是因为实现一个如此古怪的计划有许多明显的实际困难:所有这些困难至少在理论上都可以排除。不过,无论克服这些困难多成功,结果总会显得别扭——那不过是一项高明的伪造,不得不在当代的基础上嫁接的一件人造古董而已。

显然,在设法获得关于世界的知识的时候——不管是外部的还是内部的、物质的还是心灵的——我们必然只能注意和描述它的某些特征,或者说是那些"公开"的特征,它们之所以被注意是因为我们为了某些特殊兴趣而去研究它们,为了我们的实践需要或理论上的兴趣:我们注意世界的只是它作为人与人之间相互交流的根据的那些方面;这些特征可能遭误解或被描述
14 得不正确,但了解它们多少还是要紧的,就是说会影响我们的活动,不管是为实用还是为消遣的活动;它们是行动、思想、情感和研究有心或无心的对象。发现陌生的事实和关系使我们觉得增长了知识,尤其是当它们最后与我们的首要目的、生存及各种生存手段、我们的幸福或者各种各样彼此冲突的需求的满足相关时更是如此——人类的所作所为以及他们之所以成为现在的样子,都是为了这些。

这样的研究忽略的是那些太明显、不值一提的东西。如果我们是人类学家,描述人类习俗时,我们认为值得注意和记述的是别的族群与我们不同的地方,或者出乎意料地与我们相像的地方,因为和他们的许多差别也许会让我们想不到彼此之间的相同之处。我们不记录显而易见的东西:例如,波利尼西亚土著的趋暖避寒、不喜饥饿或身体痛苦;记录这些未免太令人厌烦。我们很自然地也情有可原地将此视作当然:只要这些土著是人,肯定就会是这样,对我们,以及所有我们听说过的人也都一样——这是常态的一部分。我们也不会记述这些波利尼西亚人

的头颅是立体的，前后皆有空间——这也几乎是题中应有之义，必须视作当然。

当我们细想有多少这样的事实——习俗、信仰——我们在想或说任何一件事时无不以为当然，有多少伦理的、政治的、社会的、个人的观念参与了一个人的观点的形成，不管在什么条件下，无论这个人如何头脑简单、没有思想，这时我们就开始意识到我们的科学所能领会的是总体当中多么微不足道的一部分！——不仅以高度抽象的归纳为方法进行研究的自然科学，而且人文的、"印象式"的研究，史学、传记、社会学、内省心理学，还有小说家、回忆录作者以及从各个角度研究人类事务的学者们的方法等等，概不能免。这不是什么令人吃惊或遗憾的事：如果我们知道了原则上可知的一切，我们很快会头脑错乱的。最基本的观察和思考行为需要一些固定的习惯，一整套由想当然的事物、人物、观念、信仰、态度以及未受批判的臆断、未经分析的看法组成的参照系。我们的语言，或者我们用以思考的任何符号系统，本身便充斥着这些基本的看法。甚至原则上我们都不可能列举我们所知道和相信的一切，因为我们用来这么做的词或符号本身包含和表达了据推测已被"囊括"其中、难以用它们来描述的某些看法。我们可以利用一套符号揭示支撑另一套符号的种种假定，仅仅这点就已经是一项极其费力、困难和关键的任务，只有很少数非常敏锐、非常深刻、非常严谨、洞察一切、大胆同时又头脑清晰的天才思想家多少算是做成过。但我们不可能分析我们的整个符号系统，又为此完全不使用任何符号。我们自身以外并无阿基米德支点可供我们立足以获得批判的立场，让我们仅通过外部审视便可以观察和分析我们所思所信的一切，因为我们习以为常所以可以说是视作当然的一切——假设这么一个支点的荒谬性是不言而喻的。